ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XVI, zeszyt 3 — 1968

KS. STANISŁAW ADAMCZYK

WSPÓŁDZIAŁANIE BOGA Z CZYNNOŚCIAMI PRZYRODY WEDŁUG NAUKI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

„Parvus error in principio magnus est in fine". Słowa Arystotelesa, którymi św. Tomasz z Akwinu rozpoczyna swe dziełko *De Ente et Essentia*, znalazły swe uzasadnienie w mej pracy: *De existentia substantiali in doctrina s. Thomae Aquinatis* (Romae 1962). Bo oto mały na pozór błąd co do początkowej złożoności bytu stworzonego z istoty i istnienia, złożoności, której nie można zauważyć w dziedzinie fizyczno-chemicznej, ale dopiero w dziedzinie metafizycznej, doprowadzi do opłakanych wniosków wielu myślicieli scholastycznych. Ujawnia się to jednak przede wszystkim w naświetleniu czynności stworzeń przez tak zwane współdziałanie z nimi Boga, a więc w kwestii noszącej w scholastyce miano „concursus divinus".

Kwestii tej poświęcił między innymi Jan Stufler SJ dwa swe dzieła: *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii* (Oeniponte 1923) i *Gott der erste Beweger aller Dinge* (*Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin,* Innsbruck 1936). Obok niego inny jezuita Martinez del Campo wydaje w Meksyku w r. 1944 dzieło *Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de concursu.* Pierwszy jednak tkwiąc w suarezjanizmie nie wychodzi poza pośrednie współdziałanie Boga; drugi, chociaż podaje właściwe stanowisko Akwinaty w tym względzie, nie zaznaczając związku tej kwestii z problemem różnicy między istotą a istnieniem czynności, nie daje tym samym rozumowego wytłumaczenia konieczności wspomnianego „współdziałania". Lukę tę chciałbym wypełnić tym krótkim artykułem, rozwijając szerzej myśl rzuconą już w mej pracy, jaka ukazała się w roku poprzednim w „Rocznikach Filozoficznych" pt. *Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu* (14 (1966), z. 1, s. 17—31).

Doktor Anielski omawiając ten problem zaczyna od pytania, czy w ogóle byty spotykane w świecie wykonują jakiekolwiek czynności

sprawcze. Wydaje się dziwne takie stawianie kwestii. A jednak nie brakło już w średniowieczu myślicieli, którzy zapatrzeni we wszechmoc Bożą, a nie uwzględniając różnicy między istotą a istnieniem w stworzeniach, głosili, że jedynie Bóg może być ich bezpośrednią przyczyną sprawczą; stworzenia natomiast nie dokonując niczego nowego są tym samym pozbawione czynności sprawczych. Opinię tego rodzaju — zdaniem św. Tomasza — głosili w średniowieczu „Loquentes in lege Maurorum". Byli to filozofowie arabscy, występujący pod nazwą Mottekalamini, którzy idąc ślepo za nauką Koranu dochodzili do tego rodzaju konkluzji. Ciekawe, że znaleźli oni naśladowców wśród późniejszych myślicieli, aby wymienić tylko Geulinxca, Malebranche'a, Edwarda, którzy stwierdzali podobnie, iż stworzenia pozbawione są właściwego działania wytwarzającego jakiś nowy skutek; najwyżej należałoby powiedzieć, że ich specyficzne zachowanie może stać się okazją, aby Bóg pod jego wpływem, jako jednak wyłączna przyczyna sprawcza, powołał coś do bytu. Stąd też nazwano ich okazjonalistami.

Doktor Anielski stanowisko to, zacieśniające właściwą przyczynowość sprawczą tylko do Boga, nazywa w *II Sententiarum* po prostu: „positio stulta" [1]. Zniesienie bowiem działania rzeczy stworzonych przekreśla oczywistość sądu, opartego na bezpośrednim poznaniu zmysłowym, „destruit — jak dowodzi Akwinata — iudicium sensus". Obrona przed sceptycyzmem powszechnym jako czymś, co mieści wewnętrzną sprzeczność, zmusza jednak do uznania oczywistych faktów działania poznawczego już w dziedzinie zmysłowej, działania, które jest niezbędne do wywołania w nas odnośnego poznania; refleksja zaś nad tymi faktami wskazuje na działanie rzeczy otaczających. Gdy obok tego zwróci Akwinata jeszcze specjalną uwagę na ład panujący we wszechświecie, który domaga się harmonijnego fizycznego oddziaływania jednych rzeczy na drugie, zrozumiałe się staje, że stanowisko negujących działanie stworzeń tak go wzburzy, iż określi je bez żadnych zastrzeżeń jako pozycję nierozumną. Pewne jest zatem, że osobniki spotykane w świecie spełniają różne czynności stosownie do znanego adagium scholastycznego: „Actiones sunt suppositorum" [2]. Każdy jednak osobnik wykonywa właściwe sobie działanie mocą swej istoty, które gdy występuje jako podstawowe pryncypium, „którym" („principium quo") dokonywa się działanie, zowie się naturą [3]. Należy jednak zaznaczyć, że — zdaniem

---

[1] „Circa hanc quaestionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operatur omnia, ita quod nihil aliud est causa rei [...] Sed haec positio stulta est: quia ordinem tollit universi et propriam operationem a rebus et destruit iudicium sensus" (II *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, c).

[2] II—II, q. 58, a. 2, c; por. I—II, q. 1, a. 7, ob. 3; III, q. 7, a. 13, c.

[3] IV C. G., c. 7, 16; por. II C.G., c. 79, 2; III C. G., c. 84, 5.

św. Tomasza — osobnik nie wykonywa nigdy czynności bezpośrednio mocą swej natury, jak to mamy u Boga. Bezpośrednie bowiem pryncypium, którym osobnik działa, pozostaje do samego działania w stosunku transcendentalnym możności do aktu; zatem jest ono całą swą istotą skierowane i dostosowane do odpowiedniego działania. Tak np. wzrok całą swą istotą jest dostosowany do widzenia, a słuch do słyszenia tak, że, gdy chcemy zdefiniować wzrok, mówimy, iż jest to władza widzenia, jak słuch określamy jako władzę słyszenia. Tego rodzaju zaś czynności u stworzeń — jak nas o tym przekonywa doświadczenie zarówno zewnętrzne, jak zwłaszcza wewnętrzne — są czymś przypadłościowym. A więc przypadłością musi być również bezpośrednie pryncypium, którym osobnik wykonuje te czynności, i to tym samym różne od natury jako pryncypium podstawowego, ostatecznego wszelkiego działania [4]. Rzecz jasna, że tego rodzaju pryncypium bezpośrednie jest zespolone z naturą, bo z niej czerpie moc swego działania. W ten sposób bezpośrednim pryncypium, którym np. kryształ złota oddziaływa na otoczenie, są pewne jego jakości, jak barwa, twardość itp.; bezpośrednim pryncypium, którym kwiat wykonywa swoje czynności, są obok jakości zmysłowych, powodujących czynności przechodnie jeszcze władze jego wegetatywne, służące do asymilacji, wzrostu czy rozmnażania. Przy tym należy nadmienić, że podobnie jak osobniki posiadają realną złożoność z istoty względnie natury i istnienia substancjalnego, tak i wspomniane przypadłości są obdarzone dostosowanym do ich istoty istnieniem przypadłościowym. Wprawdzie dominikanin D. Soto, a za nim niektórzy neotomiści, jak kard. Mercier, sądzą, iż św. Tomasz nie rozgranicza w rzeczach istnienia przypadłościowego od substancjalnego, ale przyjmuje w nich jedno wspólne istnienie, które urzeczywistnia równocześnie całość złożoną z substancji i należących do niej przypadłości [5]. Św. Tomasz jednak najwyraźniej zaznacza: „Należy w rzeczy rozróżnić podwójne istnienie: mianowicie istnienie, które przysługuje jej w stosunku do niej samej, które jest istnieniem pierwszym i substancjalnym, oraz istnienie dochodzące, które jest [istnieniem] drugim i przypadłościowym" [6]. Co więcej, Akwinata uważa istnienie przypadłościowe nie tylko za fizycznie różne od istnienia substancjalnego, ale za metafizycznie różne od form tworzących istoty danych przypadłości. W czwartej bowiem księdze *Sententiarum* głosi: „Ponieważ przypadłości posiadają istnienie

---

[4] I *Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, c; II C. G., c. 72; I *De Anima*, lect. 8, n. 111; *De Anima*, a. 12, c; I, q. 77, a. 1, c itd.

[5] Ks. St. Adamczyk, *De existentia substantiali in doctrina s. Thomae Aquinatis*, Roma 1962, s. 10 n.

[6] II *Sent.*, d. 40, q. 1, a. 4, c; por. I, q. 1, ad 1; q. 9, a. 2, c itd.

i istoty własne, a ich istota nie jest ich istnieniem, pewne jest, że czym innym jest w nich istnienie, a czym innym to, co jest" [7], czyli istota.

Jeżeli zaś zwrócimy uwagę, że wszelkie działanie stworzeń jest również przypadłością, zrozumiemy, jak słuszne jest twierdzenie J. Gredta OSB: „W czynności stworzenia rozróżniamy [...] istotę i istnienie" [8]. Przy czym tak istota, jak i istnienie czynności są do pewnego stopnia aktem. Tylko że istota jest aktem kształtującym, determinującym czynność, by była taką, a nie inną czynnością, np. ogrzewania czy widzenia. Istnienie natomiast jest aktem urzeczywistniającym daną czynność, sprawiającym, że zaczyna ona swoje aktualne bytowanie. Tak więc istota i istnienie są pierwiastkami danej czynności, pierwiastkami, których różnica tkwi w samej rzeczy niezależnie od naszego pojmowania, a więc jest to różnica rzeczowa; nie jest jednak fizyczną, bo obydwa te pierwiastki tworzą jeden i ten sam byt fizyczny, tj. odnośną czynność, ale różnicą metafizyczną powstałą z tego, że istota w porządku bytowania jest możnością bierną, podczas gdy istnienie jest do niej dostosowanym i w niej przyjętym aktem, aktem urzeczywistniającym zdeterminowaną istotę danej czynności.

Akwinata jednak nie poprzestaje na tym. Stojąc na stanowisku, że poszczególne osobniki mocą swej natury przy pomocy sił otrzymanych z zewnątrz względnie władz wewnętrznych wykonują swoje czynności, stawia sobie pytanie, czy nie domagają się one do sprawowania tych czynności jakiejś pomocy z zewnątrz. Wykrywając bowiem w samej czynności złożoność metafizyczną z istoty i istnienia, przy nastawieniu teocentrycznym [9], wpada natychmiast na pomysł, czy przypadkiem Bóg, którego naturą jest istnienie, nie współdziała ze stworzeniem tak, że stawałoby się ono przyczyną istoty, a On przyczyną istnienia danej czynności. Problemowi temu poświęca między innymi obszerny artykuł w *De Potentia* (q. 3, a. 7) zatytułowany: „Utrum Deus operatur in operatione naturae" (Czy Bóg współdziała w działaniu natury). I oto w poszukiwaniu racji wystarczającej czynności natury tak martwej, jak i żywej jest zmuszony po długich dociekaniach zakonkludować: „Tak więc [nie tylko stworzenie, ale i] Bóg jest przyczyną wszelkiego działania, o ile daje moc działania i o ile ją zachowuje, i o ile ją aplikuje do czynności, i o ile jego mocą wszelka inna moc działa" [10].

---

[7] IV *Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, ql. 3 ad 5.

[8] J. Gredt OSB, *De entitate viali, quam in schola thomistica explicatur causalitas instrumentalis*, „Divus Thomas" (P), 4 (1938) s. 423.

[9] Por. mój artykuł pt. *Teocentryzm tomizmu*, [W:] *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 339—349.

[10] *De Pot.*, q. 3, a. 7, c; por. III C.G., c. 84, 5.

Zanim przystąpimy do analizy klasycznego w tym względzie tekstu, winniśmy sobie uprzytomnić jeszcze inne słowa Akwinaty: „Ponieważ jedynie Bóg jest z istoty swojej samym istnieniem, konieczne jest, by [wszelkie] istnienie stworzone było właściwym skutkiem Jego [działania]" [11]. Żaden byt nie może uczynić niczego, co przerasta moc jego natury, co znajduje się poza jego istotą, naturą, w przeciwnym bowiem razie skutek przewyższałby przyczynę. Ponieważ zaś tylko Bóg posiada istnienie w swej naturze, dlatego jedynie Bóg może stać się przyczyną właściwą wszelkiego w świecie istnienia, tak substancjalnego, jak i przypadłościowego.

Otóż Bóg dając osobnikowi istnienie substancjalne urzeczywistnia jego naturę, która — jak widzieliśmy — stanowi podstawowe pryncypium, mocą której on wykonywa swoje czynności. Ponieważ zaś dany osobnik może czynności te wykonywać tylko przy pomocy pewnej siły otrzymanej z zewnątrz albo władzy powstałej drogą emanacji z wnętrza własnej natury, to znów Bóg tym przypadłościom operatywnym musi udzielić dostosowanego do nich istnienia przypadłościowego i istnienie to wraz z istnieniem substancjalnym podtrzymywać. Podtrzymywanie bowiem rzeczy, czyli ich „zachowywanie jest — zdaniem Sylwestra z Ferrary OP — kontynuacją istnienia [tych rzeczy], tj. tworzeniem istnienia rzeczy bez przerwy" [12]. Stąd — stwierdza sam Akwinata — „zachowanie rzeczy przez Boga [...,] dokonywa się [...] przez kontynuację czynności, dzięki której udziela istnienia" [13]. Ponieważ zaś odpowiednie istnienie urzeczywistnia przy powstawaniu i trwaniu nie tylko naturę stworzeń, ale i ich siły względnie władze działania, stąd mógł Doktor Anielski w tekście analizowanym po prostu zawyrokować: „Bóg jest przyczyną [sprawczą] wszelkiego działania, o ile daje moc [podstawową i bezpośrednią] działania i o ile ją zachowuje".

W słowach tych ma jednak św. Tomasz na myśli tylko przyczynę sprawczą działania pośrednią. Przechodząc zaś do właściwej bezpośredniej jego przyczyny sprawczej dodaje, że Bóg obok stworzenia staje się tego rodzaju przyczyną, „o ile moc [działania] aplikuje do czynności i o ile jego mocą wszelka inna moc działa". By bowiem osobnik obdarzony mocą działania zaczął w rzeczywistości spełniać jakąś czynność, konieczna staje się aplikacja tej mocy do czynności, czyli dokonanie tego, by podmiot obdarzony mocą działania doszedł do zaistnienia czynności, tj. doprowadzenia do stanu, w którym odnośna czynność ma zdobyć istnienie. Może zaś tego dokonać byt, który istnienie posiada w swojej naturze, czyli którego naturą jest istnienie, tj. Bóg. On zaś w tym

[11] I, q. 8, a. 1, c.; *De Pot.*, q. 5, a, 1, ad 2.

[12] *Comm. in III C. G.*, c. 65, n. II.

[13] I, q. 104, a. 1, ad 4.

celu w naturalny sposób wprawia w ruch moc działania stworzenia jako przyczynę narzędną danej czynności. I oto wspomniana moc działania, czyli siła względnie władza osobnika w łączności z jego naturą wprawiona w ruch przez Boga wytwarza formę kształtującą istotę danej czynności, np. widzenia, myślenia, pożądania. Ta sama moc boża uruchamiając moc stworzenia przechodzi przez nią i daje formie odnośnej czynności istnienie, czyli ją urzeczywistnia. Mógł zatem Akwinata analizowany tekst klasyczny zakończyć słowami, że „mocą [bożą] wszelka inna moc działa"; bo o ile stworzenie mocą swoją, ale wprawioną w ruch przez Boga, wytwarza bezpośrednio formę kształtującą istotę danej czynności, to w tym samym momencie moc boża obdarza ją również bezpośrednio dostosowanym do niej istnieniem.

Tego rodzaju stanowisko upoważnia Akwinatę, by do powyższego tekstu mógł dodać jeszcze słowa: „A gdy powiążemy to z tymi [twierdzeniami], że Bóg jest swoją mocą i że jest we wnętrzu każdej rzeczy, nie jako część jej istoty, lecz jako podtrzymujący rzecz w istnieniu, to wynika, że On w każdym osobniku działającym (in quolibet operante) bezpośrednio działa, nie wykluczając [również bezpośredniego] działania woli i natury" [14].

A więc i w czynnościach moralnych, uzależnionych od wolności naszej woli Bóg na skutek odwiecznej decyzji jest niejako zmuszony do skierowania tej władzy do wolnego pożądania czegoś i do urzeczywistnienia tego pożądania przez udzielenie mu istnienia. I w tym tkwi źródło ohydy grzesznego czynu człowieka, wciągającego Boga do czynności przeciwnej Odwiecznemu Jego Prawu. Oto w zarysie nauka Doktora Anielskiego o współdziałaniu Bożym z czynnościami wszelkiego stworzenia — de concurso divino.

Później będą omawiali współdziałanie Boga ze stworzeniem i inni wielcy scholastycy. Nie uznając jednak rzeczowej różnicy między istotą a istnieniem nie dadzą prawdziwej względnie wystarczającej racji tego zjawiska. I tak Duns Szkot, pomny słusznie na to, że jeden skutek nie może pochodzić bezpośrednio od dwóch różnych przyczyn, a nie chcąc zaprzeczyć działania przyczynowego stworzeń stwierdza, iż Bóg bezpośrednio nie współdziała z czynnością stworzeń [15], ale tylko pośrednio, o ile niegdyś dał naturze odpowiednie siły w tym względzie. Za zdaniem jego postępuje później Durandus OP [16]. W obecnych czasach opinię tę

[14] *De Por.*, q. 3, a. 7, c.

[15] IV *Sent.*, d. 1, q. 1.

[16] *In II Sent.*, d. 1, q. 5, n. 11—13; cyt. Mart. del Campo SJ, *Doctrina S. Thomae de actu et potentia et de concursu*, Mexici 1944, s. 203.

podtrzymują F. Egger [17], J. Donat SJ [18], J. Stufler SJ [19], K. Wais. Ten ostatni np. tak to ujmuje: „Stwórca posługuje się zazwyczaj przyczynami drugimi, dając im wraz z naturą odpowiednie siły, skłonności i popędy, tudzież przygotowując dla nich znowu za pośrednictwem przyczyn innych — potrzebne warunki istnienia i działania. Postępuje zaś — jak uczy Doktor Anielski — w ten sposób „nie z braku mocy, lecz z nadmiaru swej dobroci, by się podzielić ze stworzeniami godnością działania przyczynowego” [20]. Podobnie głosi wielu neoscholastyków zbytnio hołdujących naturalizmowi nauk przyrodniczych. Zapominają jednak, że w ten sposób popadają w błędy deizmu, a nawet skrajnego, graniczącego z materializmem naturalizmu. Widząc to L. Molina SJ nieco inaczej podchodzi do tej kwestii. Twierdzi bowiem, że Bóg „per concursum universalem” staje się bezpośrednio częściową przyczyną jakiegoś skutku, działającą wspólnie z przyczyną wtórną wywołującą drugą jego część, podobnie jak dwóch ludzi, gdy ciągną okręt [21].

Ale już Fr. Suarez SJ, biorąc pod rozwagę tę koncepcję, uważał ją za niemożliwą do przyjęcia, ponieważ doprowadza do konkluzji, że tak stworzenie, jak i Bóg byłyby same z siebie przyczynami niedoskonałymi, niewystarczającymi i to przyczynami częściowymi, czego przecież o Bogu powiedzieć nie można [22].

Dlatego to Suarez w zasadzie skłaniał się do pośredniego współdziałania Boga w czynnościach stworzeń, twierdząc, że nic nie stoi na przeszkodzie, by mógł On dać stworzeniu pełną moc działania i w ten sposób nawet ujawnić swoją potęgę [23]. Gdy jednak zwrócił uwagę na tradycję kościelną, opartą na jasnych tekstach Pisma św., doszedł w tym miejscu do konkluzji, że „Bóg sam przez się i bezpośrednio działa w każdej czynności stworzenia i że ten wpływ Jego jest wprost konieczny, by stworzenie coś wykonało” [24]. Nie tylko bowiem „daje i podtrzymuje moc działania” u stworzeń, ale ponadto „sam przez się i mocą swoją wpływa (influit) na taką czynność” [25]. Na czym jednak to dawanie mocy,

---

[17] Fr. Egger, *Propedeutica philosophico-theologica*, Brisgoviae 1888, s. 272.

[18] J. Donat SJ, *Cosmologia*, Oeniponte 1915, s. 149.

[19] J. Stufler SJ, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii*, Oeniponte 1923, s. 280 n.

[20] K. Wais, *Bóg, Jego istnienie i istota*, Lwów 1929, s. 233.

[21] L. Molina SJ, *Concordia* in I, q. 14, a. 13 disp. 26, Paris 1876 s. 138; cyt. R. Garrigou-Lagrange OP, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1928^5, s. 795.

[22] Fr. Suarez SJ, *Disputationes metaphysicae, disp. 22, sect. 1, n. 4 — Opera omnia*, Parisiis 1861^9, t. 25, s. 802 b.

[23] Ibidem, n. 3.

[24] Ibidem, n. 6.

[25] Ibidem, n. 21.

jej podtrzymywanie, a zwłaszcza bezpośredni wpływ polegają, tego wcale nie tłumaczy. Co gorsza, odrzucając różnicę rzeczową między istotą a istnieniem we wszystkich bytach pochodnych, a więc i we władzy działania, i w samej czynności stworzeń, zaraz potem na podstawie czystego rozumowania staje w sprzeczności z tym, co powiedział poprzednio w oparciu o Objawienie i wraca do pierwotnej koncepcji, że stworzenie mocą swoją może jednak wykonywać odpowiednie czynności [26]. „Przyczyna [bowiem] wtórna w swoim rodzaju cała i pełna do czynności nie wymaga żadnego uprzedniego [ze strony Boga] uzupełnienia, tak jak np. słońce do oświetlania, ogień do ogrzewania, wzrok uformowany postacią i światłem do widzenia" [27]. Tak więc nieznaczny w początkach błąd co do struktury metafizycznej bytu stworzonego doprowadza również Suareza do zbyt daleko — wbrew Objawieniu — posuniętego naturalizmu.

Odczuwa to chyba Doctor Eximius i dlatego swoją opinię chce poprzeć tekstem samego Doktora Anielskiego z III *Contra Gentiles* (c. 70), jakoby Bóg współuczestniczył w czynnościach stworzeń nie z powodu niewystarczalności ich mocy działania, ale z powodu nieskończonej swojej dobroci. Suarez jednak posuwa się tutaj — podobnie jak to czyni później K. Wais — do zniekształcenia tekstu Akwinaty, który mówiąc o współuczestnictwie Boga w czynnościach stworzeń dodaje, że pochodzi to „nie z powodu niewystarczalności mocy bożej — a nie mocy stworzeń, jak wynika u Suareza i Waisa z kontekstu wskutek opuszczenia w tekście Tomaszowym wyrazu „bożej" — ale z powodu nieskończonej dobroci swojej" [28]. Inaczej mówiąc, Doktor Anielski w tekście tym stwierdza, że gdy Bóg współuczestniczy w czynnościach stworzeń, czyni to nie dlatego, jakoby sam w sobie nie posiadał mocy wystarczającej do wywołania aktem stwórczym jakiejś czynności u nich, ale z powodu nieskończonej dobroci swojej przypuszcza stworzenie do uczestnictwa w działaniu, którego ono samo nie miałoby siły wykonać.

W ten sposób św. Tomasz przyjmując w początkowej strukturze bytu pochodnego słynną różnicę metafizyczno-rzeczową, zdołał w mistrzowski sposób uniknąć odnośnie do czynności stworzeń nie tylko nierozumnego okazjonalizmu, ale również ciasnego, zbyt daleko posuniętego naturalizmu i dojść do przyjęcia koniecznego współdziałania Boga z czynnościami stworzeń, dając tym samym jedyne w swoim rodzaju, a swoiste

[26] Ibidem, n. 21, 22.

[27] Fr. Suarez SJ, *Opusculum primum. De concursu et efficaci auxilio Dei*, l. 1, c. 6, n. 12. — *Opera omnia*, Parisiis 1858[9], t. 11, s. 29, col. 2.

[28] *Disp, metaph., disp. 22, sect. 1, n. 21. III*, C. G., c. 70.

i nader głębokie uzasadnienie słów Pawłowych: „W nim żyjemy i ruszamy się, i jesteśmy” [29].

GOD'S COOPERATION IN THE ACTIVITY OF NATURE ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

„Parvus error in principio magnus est in fine”. The accuracy of this maxim of Aristotle's placed by St. Thomas at the beginning of his short treatise *De Ente et Essentia* was substantiated in my book *De existentia substantiali in doctrina s. Thomae Aquinatis* (Romae 1962). It is even much more apparent when one tries to see the operations of nature as in the light of God's cooperation, i.e. in the question called „concursus divinus” by the Scholastics. This question has recently attracted the interest of theologians, among others of the Jesuits John Stufler and Martinez del Campo. The former, however, on the ground of Suarez' doctrine, does not go further than God's indirect cooperation, while the latter, for not having pointed out the relation of this problem with that of the difference between essence and existence, fails to bring a rational explanation of the necessity of divine cooperation. The purpose of the present article is precisely to fill in this gap.

Before discussing the fundamental problem, the author answers to all those who, like the „loquentes in lege Maurorum” or later occasionalists (Geulinxc, Malebranche, Edward) maintain that creatures do not perform their actions by themselves but only through the operation of God acting in them. St. Thomas criticizes that view strongly (*II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, c; *De Potentia*, q. 3, a. 7, c); he simply calls it „positio stulta”. Next follow a few remarks on the causation by the power of nature and faculties of the operations themselves which, again, J. Gredt OSB, sees as compound of essence and existence.

Lastly, following in that regard St. Thomas' classical text *De Pot.*, q. 3, a. 7, c, the author affirms that God, qua proper efficient cause of all existence, cooperates with the operations of nature, both living and inanimate, insofar as He gives and preserves their existence and faculties (powers), which He applies to action, and insofar as any power whatsoever operates by His power. Hence, if the individual becomes to some extent the efficient cause of the essence of an operation, it is God who is the proper and immediate efficient cause of its existence. And as neither the essence nor the existence comprise the whole operation, we can say that both the creature and the Creator are the efficient cause thereof (*causalitas instrumentalis)*.

In this way St. Thomas avoids the difficulty from which cannot extricate themselves those who do not recognize any difference between essence and existence (Duns Scotus, Durandus, Suarez, Stufler, Wais), and, at best, do not go beyond indirect efficient dependence on God in the entire activity of nature.

[29] Dz 17, 28.